

VENIR AL MUNDO-DE-LA-VIDA - Ontología del nacimiento y ampliación de la razón –

*Aníbal Fornari **

1. Sentido del nacimiento y ampliación de la razón

Este trabajo plantea la racionalidad de la dimensión del *acontecimiento*, abordada desde el *nacimiento* como proto-acontecimiento. Pareciera extraño articular de entrada la cuestión del nacimiento en la perspectiva de una racionalidad más amplia y efectivamente universal. Sin embargo, esta extrañeza inicial se despeja una vez que nos percatamos de que esta dimensión olvidada es la que más decisivamente afecta a realidad humana, atravesándola integralmente, concatenando la singularidad de lo existente con la comunicabilidad universal de su sentido. Más aún, mostrando que el ímpetu de descubrimiento y la viva y diversificada adecuabilidad metodológica de la razón, sedienta de encuentro con la diversidad de niveles de manifestación y de existencia de lo real, tiene en el acontecimiento su provocación y sustento. Pues se trata de la razón adherida al yo-carnal que, por nacimiento, irrumpe con originaria curiosidad en el mundo de la vida y, por renacimiento, renueva y amplía su horizonte de descubrimiento.

Ahora bien, abordar el nacimiento significa advertir ciertas determinaciones constitutivas de todo acontecimiento, la primera de las cuales es que éste irrumpe a la presencia y se torna accesible a la razón desde su vínculo con lo que permanece *inmemorial*. “Mi nacimiento –dice Ricoeur– es el comienzo de mi vida: por él, yo he sido colocado de una vez por todas en el mundo y puesto en el ser antes de poder colocar voluntariamente acto alguno. Pero este acontecimiento capital respecto al cual fecho todos los acontecimientos de mi vida no es para mí un recuerdo. Estoy siempre después de mi nacimiento, -en un sentido análogo al que estoy siempre antes

* Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, República Argentina. CONICET-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. Dirección electrónica: aforinari@conicet-santafe.gov.ar

de mi muerte”¹. En segundo lugar, a aquél a quien le ha sido dado venir al mundo o, mejor, abrir un mundo, como espacio de experiencia, articulación de significaciones y posibilidades, y como horizonte de expectativas que en el tiempo van adquiriendo consistencia o se aplanan, no tiene en absoluto experiencia del propio origen. “Mi nacimiento en primera persona no es una experiencia, sino el más acá necesario de toda experiencia; esta necesidad de haber nacido para existir queda en el horizonte de la conciencia...” [VI, p. 411]. En tercer lugar, el nacimiento aparece como alumbramiento de una previa e inescrutable retro-posibilitación, acontecida desde otros. Entonces, mi ser-posible supone la *precedencia de la alteridad*. El ser-dado por otro sustenta mi poder-ser, que se nutre de la positividad de mi dependencia originaria. “Mi nacimiento no sólo significa el comienzo de mi vida, sino que también expresa mi dependencia respecto a otras dos vidas: no me pongo a mí mismo, soy puesto por otros” [VI, p. 408] y, en principio, querido por otros antes de quererme a mí mismo. Ser-nacido implica –cuarto- emerger de lo *improbable*, percatarme de mi excepcional contingencia. “Sin siquiera conocer la genética me encuentro ante la perplejidad de la idea de que este yo-único que soy procede de dos seres que, a primera vista, podrían haber sido otros y hacerme otro” [VI, p. 409].

Esta presencia de lo imprevisible e improbable, que atraviesa toda la realidad, pone en crisis la voluntad de reducir la razón a una capacidad de soberanía explicativa universal porque constringente, basada en la homogeneización de lo real y en postulados formales *a priori* del sujeto o de la intersubjetividad, cual último criterio de lo que cuenta como racional. Nacer es ya no ser último criterio. Es evidente que, aunque la genética lograra homologarme explicativamente y agotar mi fórmula bioquímica, aún me quedaría la pregunta: “la conciencia, la razón, la voluntad, ¿están contenidas en esta fórmula?” [VI, p. 411]. Ser-nacido, como será demostrado, es algo que con propiedad sólo concierne a lo humano y es condición de posibilidad de esa apertura de la existencia como libertad que consiste en seguir en el paradójico curso de lo imprevisible e imprevisto, esto es, siendo afectado por acontecimientos. La inagotable distancia de sí a sí mismo como *ipseidad* es la marca de la libertad que no se conforma con la

¹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 407. [En adelante, cita en cuerpo del texto: VI, p...].

autonomía de una abstracta posesión de sí. La espera deseosa de realidad, de verdad y de bien que constituye al yo-carnal y lo sitúa en un inevitable autodeterminarse ante la singularidad de lo que le sobreviene como acontecimiento, significa que aquello por lo que la libertad se arriesga y demanda el juicio de la razón es una totalidad concreta, que sea verdadero referente de la exigencia de felicidad. La racionalidad filosófica, en consecuencia, se desmerece si tiende a despojarse de la referencia reflexiva al contenido singular y plural de la realidad. La delimitación crítica de un punto de vista en el que la carga de experiencia es ordenada a unas proporciones cognoscitivas, es una exigencia metodológica que se realiza en forma analógica. Otra cosa es ocultar la implicación negativa de la libertad en la búsqueda de la verdad. Porque nada puede remediar la deliberada censura del deseo de encuentro de realidad y del hambre de sentido y sensibilidad por la verdad. Entretener la razón en pulir “el” método universal *a priori* de todo contenido para elevarla a un estilo de apodicticidad propia del entendimiento homologador de lo real en función de análisis, previsto para llegar a concluir con total transparencia deductiva, aunque eso caiga afuera del encuentro con lo real, es ya hacer uso irrazonable de la razón. ¿Cómo puede suceder esto? Así como sólo para una subjetividad, que es lo excepcional, el nacimiento puede ser un comienzo y no una mera continuidad reproductiva, pues –como dice Ricoeur- “sólo la subjetividad me hace único, y sólo algo único puede atribuirse el comenzar y no sólo continuar otra cosa; sin embargo, es precisamente a la subjetividad a la que se le escapa el comienzo”[*VT*, p. 409]. Sólo un yo dotado de preeminencia puede tapar con la tierra de la obiedad, el gesto que le confiere su propia excepcionalidad y, así, instalarse satisfactoriamente en un tipo de abstracción que, sin concebirse ya como obligado paso metódico, se proyecta como decisión culpable.

2. Hecho, acontecimiento y razón

Ciertamente, en un sentido, no todo es acontecimiento para una existencia humana, si por ello se entiende la irrupción, en lo cotidiano, de lo imprevisible e imprevisto, el acacer de una presencia excepcional que, de pronto, desplaza la obiedad de la existencia mantenida por la mentalidad pre-filosófica, que también alcanza a la filosofía en la medida en que toma

definitiva distancia de su diferencia metódica respecto de su originaria consanguinidad poética. Sin embargo, en otro sentido, y justamente en virtud de la mencionada excepcionalidad, como en el hecho ejemplar del surgimiento de un gran amor, de pronto también todo lo que se encuentra dentro de su ámbito se reviste de acontecimiento, porque la existencia se re-centra desde la atención a lo que la atrae y se polariza en tensión creativa desde esa presencia que reestablece el mundo en su originaria estatura sorprendente. Por ella, todo se torna significativo, en la medida en que, desde una más profunda referencia alterativa, tácitamente indicada por el nacimiento, todo se redescubre como siendo-dado para esa referencia, para protegerla, evocarla y proseguirla en continuidad. Al par, la circunstancia vivida recibe profundidad, respiro y fuerza de sugerencia, desde la presencia signada del acontecimiento-*princeps*.

Son diversos los modos de aparición o de fenomenalidad dentro de la esfera de aquello que sucede. Todo lo que se produce no acontece del mismo modo. Se distingue así el *hecho* del *acontecimiento*, según cuatro criterios fenomenológicos². En efecto, un hecho es: 1) neutro, 2) intra-mundano, 3) se presta a un análisis causal, 4) se inscribe en un presente datable. A su vez, un acontecimiento es: 1) algo que sorprende, 2) indisociable de una transformación de aquél a quien le sucede; 3) reconfigura su existencia y su mundo porque su surgir es anárquico y, 4) se declara mediante un reenvío estructural porque sólo retrospectivamente, a la luz de su futuro, aparece como siendo un acontecimiento y se va desplegando cada vez más como tal y cambiando la vida, al par re-iniciando el interminable descubrimiento del portador mismo del acontecimiento.

Es hora de correlacionar y diferenciar los aspectos que resaltan la diferencia en la misma convivencia entre el espacio del hecho y el ámbito del acontecimiento. 1) Mientras un hecho se produce idénticamente para cualquiera que sea testigo de él, un acontecimiento, en cambio, conmueve a un existente de un modo cada vez único. Quien hace experiencia de él queda él mismo implicado, singularmente, en lo que le sucede; un acontecimiento no me adviene sino en cuanto yo mismo me advengo (a mí

² Cfr. Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, Épiphémie, PUF, 1998, pp. 56-69. [En adelante cita en cuerpo del texto: *EM*, p...].

mismo como un otro) a través de él, en la medida en que yo mismo, en cuanto tal, soy puesto en juego en él, en mi *ipseidad*. Así, una fenomenología del acontecimiento es rigurosamente indisociable de una renovada fenomenología de aquél al cual el acontecimiento acontece y lo redescubre como siendo ante todo –como redefine al *Dasein* en sus escritos C. Romano - un *adveniente*: esto es, alguien aventurado sobre un horizonte de totalidad e infinitud, abierto a fines en pos de un tipo de identidad del yo-carnal que no se produce (de modo programático y casi mecánico, cual cierre del crecimiento en el logro de una plenitud biológica) sino que se juega en el espacio abierto y dramático de la libertad, de lo imprevisible e imprevisto. 2) Mientras cada hecho, aun el inesperado, se produce conforme a posibilidades preliminares ya delineadas en el horizonte del mundo, el acontecimiento, en cambio, ofrece posibilidades radicalmente imprevisibles, y así reconfigura el mundo en cuanto tal. Se entiende aquí por “mundo” la totalidad articulada y jerarquizada de las posibilidades de un adveniente, a partir de las cuales éste se comprende a sí mismo, interpreta su situación y se empeña en la acción. Un tal mundo del adveniente está investido por acontecimiento en su mismo sentido. Un gran encuentro que ilumina y trae esperanza a la vida, un luto, una grave enfermedad, aun en su diversidad significativa, no se limita a modificar posibilidades aisladas, sino que, reconfigurando ciertos posibles, ilumina con diversa luz lo posible en su totalidad. En cuanto acontecimientos, son instauradores de mundo. No se producen primero para luego, como si fuera un efecto, transformar el mundo, sino que el acontecimiento es esta revolución misma, a veces invisible y subterránea, cuanto más profunda y personal. Con esto, el sentido mismo del mundo aparece suspendido en el acontecimiento. 3) El hecho es explicable a partir de hechos precedentes y legalidades pre-delineadas dentro del mundo. Pero el acontecimiento –al menos en cuanto toda explicación se funda sobre regularidades repetibles y sobre la previsión de efectos futuros– no da lugar a una explicación en sentido propio y, en consecuencia, el acontecimiento trasciende su propia efectuación como hecho; el acontecimiento es el origen de su sentido para aquél que se encuentra en la necesidad de comprenderlo para vivir. Obviamente, todo acontecimiento puede ser considerado también como un hecho y se presta así a la explicación; pero esta búsqueda causal no está a la altura de su propio estatuto *acontecencial*, no es susceptible de colocar en evidencia lo que, en

la singularidad irreplicable de este acontecimiento, no solo trasciende la explicación del mismo por causas, sino que ilumina diversamente su contexto, es decir resalta, hace quiebre y hace sentido para aquel que debe comprenderlo, incluso buscando a posteriori causas. Esta novedad, este plus de sentido repercute, a su vez, sobre la naturaleza de la misma comprensión: el acontecimiento se presta sólo a una interpretación que lo capte en su singularidad, a partir de él-mismo y de su sentido inmanente. Este sentido aparece como excedente sobre cualquier apropiación, pues sólo a la luz de su futuro el acontecimiento podrá ser comprendido. De ahí nace su temporalidad paradójica: se da en el tiempo y re-inaugura la temporalidad del tiempo, lo temporaliza, lo sustrae de la inercia propia del suceder. 4) Mientras el hecho es datable y se produce en un presente cumplido y definitivo, el acontecimiento retomado en su modo de aparecer, en su modo de sobrevenir y en su “drama”, esto es, como instaurador de mundo, posee una temporalidad estructurada por el después, por el retardo. Este retardo no es empírico sino trascendental. El acontecimiento se temporaliza en el retardo estructural respecto a toda experiencia y comprensión introduciendo, a través del cambio que empieza a generar, un nuevo horizonte experiencia y comprensión. Porque si el acontecimiento es indisoluble de una transformación del mundo, ya no es más posible distinguir el hecho datable, de un lado, y sus consecuencia, del otro: el acontecimiento puede ser determinado en cuanto tal sólo en retardo, respecto a la historia misma que él abre, y por tanto de manera retroactiva (porque aconteció la novedad “contra-calculada” y, en principio, inesperable de la genialidad musical de Beethoven desde su previsible sordera, puedo buscarle explicaciones contextuales, de modo que es el *explicandum* el que sustenta a lo *explicans*). El acontecimiento en cuanto tal, como fue dicho, no sobreviene en el tiempo, sino que temporaliza al tiempo en y a través del descarte de la propia temporalización. El sobrevenir del acontecimiento es el sobrevenir en la retirada del propio sentido, porque difiere su impacto de apertura de un nuevo sentido del mundo por su interpretación retrospectiva.

¿Qué ecos significativos trae ya la tradición filosófica acerca del acontecimiento, aparentemente tan extraño al trabajo esencial de la razón?

Por un lado, ya Aristóteles distinguía –recuerda Claude Romano³- el “azar” (*to automaton*) en su sentido amplio y genérico –en tanto determinación del contingente mundo sublunar-, de la “suerte” (*tukhè*) o fortuna (buena o mala), la cual incluye una referencia a los fines humanos, porque sólo un ente que se propone fines puede verlos exaltados, aniquilados o trastornados por la *tukhè*. Para Aristóteles sólo el hombre está expuesto al acontecimiento (*tukhè*), mientras que la *physis* entera es la que está librada al azar y a la contingencia. Ahora bien, el humano estar expuesto al acontecimiento significa tener que asumir y soportar *rhopèn tès zòès*, “un vuelco completo de la vida”⁴, estar expuesto al vuelco de un destino que, sin cesar, puede pasar de la dicha a la desdicha. La virtud misma no sabría salir intacta de este impacto: ni siquiera el virtuoso está al reparo de perder su virtud cuando es expuesto a los más grandes sufrimientos. Por eso, la única estabilidad a la que puede aspirar la sabiduría humana es a la inestable *phronèsis* que debe juzgar en circunstancias cambiantes y, a menudo, imprevistas, que el adveniente atraviesa –indisociable de su travesía a la *ipseidad* (aventura)-, munido de criterios trascendentales inmanentes que, al impacto esas circunstancias, puede capitalizar como síntesis de sabiduría práctica, como experiencia (*empeiría*) criteriosa.

Por otro lado, la fenomenología con su propósito de volver a las cosas mismas y partir de la gloria del aparecer, para permanecer en ella prosiguiéndola hacia su punto de fuga como presencia de lo invisible en lo visible, parece hecha para hospedar la dimensión del acontecimiento. Al asignarse como tarea esencial asir lo que aparece como fuente legítima de sentido, sin anticipar el sentido de tal aparecer, cumple metodológicamente con el designio del acontecimiento. Éste sería el más insigne de los fenómenos, pues lo que lo caracteriza es el hecho de sobrevenir de tal modo que trae consigo el propio sentido, es decir, el propio horizonte hermenéutico, siendo fuente de inteligibilidad y no sólo “objeto” ofrecido a la inteligencia. Su significado no es determinable con el metro de una comprensión preliminar sino que reclama, en defensa de la objetividad de su sentido, a una comprensión siempre renovada. Se puede decir que el

³ Cfr. C. Romano, *Il y a*, Paris, Épipiméthée, PUF, 2003, pp. 29-38. [En adelante cita en cuerpo del texto: *Ia*, p...].

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1100 a 25.

acontecimiento es ese fenómeno insigne donde el sentido del aparecer no se deja disociar del aparecer mismo del sentido, que ha de ser hospedado y escuchado. Claro está que, según Husserl, el punto de fuga parece definitivamente derivarse hacia la donación subjetiva de sentido (*Simngebung*) sustentada en el yo trascendental, que ya ha anticipado todo sentido pensable y, entonces, nada puede advenir que él no haya constituido de antemano. Aunque también cabe reconocer que ese fundamento constituyente consiste en estar abierto, por su misma exigencia de sentido, sobre un horizonte intencional de totalidad e infinitud inclausurable.

El conflicto de la razón filosófica aparece cuando se le impone un ideal epistemológico unilateralmente exaltado y, por eso, sesgado, debido a que el acontecimiento es siempre singular y no hay ciencia sino de lo universal. Pero, ¿cómo ha de ser entendido esto? En su artículo de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl comenta que, para la filosofía, lo singular no es sino que *tiene* esencia. Esta puede aplicársele con validez pero no puede fijarlo como singular en un mundo del existir individual, de modo que, para la filosofía lo singular será eternamente un *ápeiron*. En cierto sentido una dimensión irracional o, tal vez, supra-racional. La filosofía sólo puede reconocer de forma objetiva y válida las esencias y las relaciones entre esencias. Y ello le basta para su cometido. Pues así logra definitivamente lo necesario para una aprehensión esclarecedora de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento en general⁵. Esta declaración parecería invalidar toda posibilidad de una fenomenología del acontecimiento y, por tanto, del nacimiento en cuanto acaecer de la singularidad misma de lo humano. Parecería que lo singular está destinado a sustraerse al discurso racional y sus legalidades *a priori* que, en cada caso, delimitan su objeto y su método. A esta delimitación esencialista-reflexiva apoyada en la interioridad límpida y trascendental, en este proceder *more mathematico* adoptado por la restricción racionalista de la racionalidad filosófica, se la ve más preocupada por la formalidad del método único que por desarrollar la agilidad de la razón adecuada a todo contenido, porque ninguno, en cuanto *es real* y entra en el espacio de experiencia, le es extraño. Entonces se siente obligada a disociarlo de su concreción, remitiendo lo experimentado como

⁵ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *La filosofía como ciencia estricta*, 3ª. ed., trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1973, p. 80.

acontecimiento hacia ese *ápeiron* carente de límites y, por ende, de acceso metódico. La razón queda así embretada en una aporía paralizante: ¿Cómo aquello que sobreviene de manera siempre única y excepcional —el acontecimiento— podría entrar en relación con la racionalidad constituyente de la fenomenología y su control teorético-apodíctico de todo conocimiento válido? Y si, en cambio, entrara a través de otra forma de discurso metódico, razonable y coherente, centrado en la historicidad de la experiencia y en una autoconciencia de la razón misma en cuanto adherida al yo-corporal-acción, ¿qué impacto tendría éste sobre esta misma fenomenología trascendental? Dado el propósito originario de la fenomenología y su percepción de la crisis de las ciencias, desplazadas del horizonte de la verdad de lo humano hacia la demostración de su utilidad técnica para el poder, en cuanto regidas por el positivismo como pensamiento de superficie, se puede explorar otra posibilidad de apertura epistemológica, sin disociar ya cada ámbito de contenido de su estructural método adecuado. Entonces, el impacto de la dimensión del acontecimiento sobre la fenomenología sería el de una decisiva explicación de la amplitud temática y de la correspondiente movilidad metódica de la razón. Instrumento primordial del yo-corporal para su educación en lo *humanum*, la razón se ejerce ante todo como introducción a la realidad total y a la afirmación de su significado, a partir del estupor por la donación excepcional de las presencias reales y para permanecer en tal actitud filosófica a través del desarrollo explicativo. La razón originaria es abierta y polifónica, en cuanto permanece apegada al deseo de verdad, concomitante al movimiento de la libertad en la tarea de acertar en los signos correlativos a la dirección de la pregunta por su destinación. Porque podría darse que sólo en la dimensión del acontecimiento advenga lo que hace razonable la posición última de espera atenta por parte de la razón y la libertad. A ello dispone el reconocimiento de la trascendentalidad del tiempo a partir del reiterado consentimiento al ser y al nacer.

Entonces, el acontecimiento que adviene en tanto singular admite una elaboración conceptual y exige una forma de discurso racional. Pues lo individual no se sustrae al *lógos*, sino que lo provoca y solicita. Lo real es siempre lo individual, en diversos grados de existencia y según niveles de consistencia. Lo individual es lo contrario de un *ápeiron* sin contornos. Puesto que si no hay hecho que no sea la ejemplificación de una esencia,

inversamente, no hay tampoco esencia que no sea esencia de un hecho. Las nociones de “esencia” y de “hecho” son nociones rigurosamente interdependientes y lo irracional es disociarlos. Cuando se pronuncia la palabra “esencia”, es necesario también pronunciar la palabra “hecho” – recuerda C. Romano-, tal como cuando se habla de generalidad es necesario que esta generalidad se refiera a individuos de los que ella es la generalidad. Sólo el violento pensamiento ideológico totaliza en la generalidad sin rostro y permanece en ella, para proceder sin miras. Dicho contraste, en cambio, es la ley de la racionalidad misma, y sus términos son tan indisociables como la sombra de la luz que permite percibirla. La fenomenología nos ha dado la lucidez de no pretender saltar el *Urfaktum* que, como contraste, preside nuestra captación humana de lo real en lo concreto de las “vivencias” (*Erlebnis*), a partir de la convivencia originaria y asimétrica del yo trascendental como polo de la apercepción intencional y de exigencia de libertad y racionalidad comunicable, y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como polo de lo intencionado en cuanto totalidad concreta desde la que y sobre la que la racionalidad reinicia siempre su tarea educativa en lo *humanum*.

3. Autoconciencia existencial del yo trascendental y acontecimiento

Tras haber recuperado la conexión intrínseca entre el orden de lo singular sorprendente y provocador de la razón, y el orden de la racionalidad esencial que desviste a lo singular de sus innumerables detalles para disponerlo metódicamente en lo universal sistemático, demos un paso más para captar la estatura trascendental de aquél que, con el nacimiento, aparece en el mundo. Pongamos ahora la mirada en una palabra, “yo”, que es una verdad que nos afecta de modo inmediato como singularidad irrepetible y como condición universal de posibilidad de acceso a las esencias de las cosas mismas. En efecto, recuperando la sabiduría de Romano Guardini⁶, cabe reconocer el hecho de que yo soy éste que soy y cada cual de nosotros es él mismo, en cuanto soy para mí lo absolutamente dado. Ni me hice ni me estoy haciendo a mí mismo, pero soy presupuesto de todo lo demás. Desde esta decisiva experiencia existencial como *Urfaktum*, como *a posteriori*

⁶ Cfr. Romano Guardini, *Die Anname Seiner Selbst*, (Würzburg, Werkbund-Verlag, 1960), *La aceptación de sí-mismo*, traducción de J. M. Valverde, Madrid, Ed. Cristiandad, 1970, pp. 15-39.

trascendental, advierto que soy-dado pero que al mismo tiempo lo relaciono todo y avanzo hacia todo porque en todo -a nivel del conocimiento, de la afección y de la acción- me presupongo yo-dado. Toda la riqueza innumerable de lo individual y plural, así como los ordenamientos esenciales que en ello descubro, me afectan significativamente en cuanto dejo que lo dado se muestre tal como es, esto es, como lo que desde sí está llegando a ser-para-mí y sólo allí se perfila hacia su plenitud. El horizonte de ese ser-para-mí es la *Lebenswelt*. Puedo también intentar prescindir de mí mismo y hablar de las cosas como si yo no estuviera. Se trata de un ejercicio de la subjetividad que se propone no interferir con recortes forzados mientras intenta determinar en el juicio la esencia de las cosas mismas. Sin embargo, el vínculo originario con la siempre presupuesta centralidad del yo-dado no es cancelado. Pues soy todavía yo el que intenta de ese modo ir más allá de sí mismo como obvedad o prejuicio. Lo asuma explícitamente o no, todo acto, toda mirada dirigida a algo, me contiene a mí. Soy el vivo polo opuesto frente al mundo, pero un mundo en el que no estuviera yo es sólo una idealímite en favor de la intencionalidad objetivadora del sentido, en favor del deseo de ser que me constituye antes de toda constitución de sentido y de la exigencia de acceder a la verdad de las cosas tales como son en sí mismas, antes de cualquier problema de acceso.

La situación es, entonces, tajante: una vez que yo existo no hay absolutamente un mundo en el que yo no existiera. Mí yo tiene el carácter de lo inevitable y de lo “casi” necesario. Lo más inmediato es esta cercanía a lo íntimo y central que, al par, desborda mi autoconciencia hacia lo ilimitado: yo. Pero es preciso prestar atención a la advertencia de este carácter “casi” necesario de tal *Urfaktum*. Este “casi” es el signo de una energía espiritual capaz de ver la diferencia entre el yo presupuesto en todo acceso y la cuestión *quién-soy-yo* y *por-quién* y *para-quién* soy dado. No puedo, por lógica, rebajar mi pregunta a un nivel inferior a la dimensión *quién*. Ella me dice que para mí no sólo soy lo inevitable e inmediato, sino también lo sorprendente, desconocido y problemático. De repente, en la pregunta, me contrapongo a mí mismo y me veo, a veces, como intensa tarea suspendida en el misterio, esto es, racionalmente: en la eficiencia real de lo incalculable. ¿Qué significa entonces ser “yo-mismo”? Significa que debo reconocer que no soy simplemente yo, sino que provengo de otro y debo llegar a ser yo, y por eso estoy en búsqueda de otro y en camino hacia mí: soy el *adveniente*.

No me conozco ya, sino que trato de conocerme porque me advierto insondable y sólo puedo reconocerme como yo-en-acción, a través de relaciones intencionales cuya fenomenología pone de manifiesto una diversificación que exige y torna problemática la unidad concordante de mi espera y de mi trayectoria hacia mí-mismo. Entonces lo que llamo “yo” es antes que nada algo que me está siendo dado y que sólo al comprometerme con ello en su despliegue total e imprevisible puedo también llegar a decir “tú” en serio y, así, ser provocado por el llamado y la atracción de otro a la reunión enérgica de la diversificación intencional de mi propia relación con el mundo. Lo cual significa que, por un lado, otro me provoca a ser yo, a ser verdaderamente ese inevitable punto de referencia intencional, pero que también debe disponerse para estar disponible. Y por otro, que siendo hasta tal punto relevante respecto al mundo, sin embargo no existo por esencia. Esto es, tanto “yo” como “tú” somos la más sorprendente no necesidad de existir que, sin embargo, abre el horizonte del sentido y el espacio de la manifestación de lo real en el mundo.

En consecuencia, en el principio temporal y esencial de mi existencia no hay una decisión, por mí mismo, de ser, ni tampoco estoy ahí sencillamente, sin necesitar de ninguna decisión para llegar a ser. Y la posibilidad fáctica de la muerte como truncamiento de la diversificación intencional en relación al mundo, exagera la perentoriedad de esa tensión a la *ipseidad*. Ello remite al previo desborde en lo inmemorial, rememorado en el reconocimiento de que en el principio de mi existencia hay una iniciativa a mi total favor, que no es mía. Esta centralidad carnal que yo-soy me ha sido y me es dada a cada instante en modo absoluto y a riesgo total, para realizar hasta las últimas determinaciones que no existen más que una vez, esto es, en mí. Ésta es la singularidad sustancial que vence el aparente dominio final de la nada, del vacío indeterminado, del reino de lo genérico y deforme. Esta unicidad, en cambio, genera un deber tan atrayente como insustituible: he de querer ser lo que soy, porque también soy la posibilidad de rechazarlo, de culpabilizar la finitud y de involucrar al tú en ese irracional rechazo.

Ante las preguntas: ¿Por qué soy como soy? ¿Por qué soy en vez de no ser? No hay respuesta alguna por parte de mi ser inmediato ni en el ser inmediato del tú. Tampoco la hay por parte de la circunstancia y ni siquiera por parte del mundo en general. Es una cuestión que se implanta en el

vínculo originario del yo con el Ser: *Da-Sein*, en un sentido de reconocimiento del previo ser-dado y ser-abierto a lo nuevo, que inviste de espera atenta al curso existencial. Porque “yo” –tal como tú- soy en cuanto tal un centro que se antepone y trasciende al mundo mismo. Es estar constitutivamente referido al ser, como corporal (carnal) preguntar por el ser en el inagotable deseo de ser que remite a un otro, que en cuanto tal trasciende mi poder-ser. Por un lado, todos los intentos de explicarnos en cuanto “yo” por presuposiciones de la sociedad, de la historia, de la biología son malentendidos irrazonables que no se han percatado del nivel ontológico demarcado por la *cuestión quién*. Pues aquello a lo que responden esas ‘explicaciones’ es a preguntas relativas a la conexión general de las causas materiales, biológicas e históricas concernientes a un yo-corporal. Pero eso vale en parte y con la cláusula de que él precede y posibilita estas mismas explicaciones causales y, por ende, esas conexiones que sólo se generan, acontecen y se explican relativamente a su carnalidad implicada en el cosmos y destacada de él. La carne expuesta en el desear del yo participa originariamente del acontecer de éste como vínculo estructural con el Ser, en lo infinito, que no es *ápeiron* sino alteridad que en su accesibilidad se muestra y sustrae. La cuestión-quién de tal forma de entender al *Da-Sein* no se resuelve en lo universal-genérico, abstracto y homologable. No puedo explicarlo en términos puramente esenciales porque no es posible resolver tal acontecimiento en un sistema de leyes naturales o históricas, ya trascendido y constituido por el *Da-Sein*. Esto significa que en lo más propio no soy parte de la secuencia previsible de lo establecido en la necesidad, sino que soy ese acontecimiento en el que a mis padres, esperando *un* niño, les fue dado que aconteció *yo*.

4. Acontecimiento y transgresión de la totalización en la finitud

Por otro lado, la decisión de constituir a la subjetividad en fundamento trascendental del sentido, en cierto modo late aún en la ontología fundamental heideggeriana. Si el *Dasein* en su trascendencia como comprensión totalizadora y temporal del ser, configura un mundo desde el fáctico ser-yecto como proyecto ontológico finito y acierta a poseerse en la resuelta anticipación totalizante de su ser, como ser-para-la-muerte, como posibilidad fáctica de lo que ya no es posible, entonces, puede decirse que

reaparece la subjetividad fundante de todo sentido, pero ahora en términos contrapuestos, antimodernos, de radical finitud. El *Dasein* es, así, la condición de posibilidad de todo horizonte de posibilidad y sólo en el ámbito de su ser-posible se define el sentido del ser-en-el-mundo. Por el contrario, la dimensión del acontecimiento refiere a una hermenéutica de lo humano que piensa la existencia –la aventura– como suspendida de posibles que ella no tornó originariamente posibles. La existencia está inmersa en un sentido que la precede y que no sabría elucidar enteramente, porque está atravesada por una historia de la que no es origen y que está esencialmente constituida por *acontecimientos fundadores* que la preceden y exceden. En efecto:

El horizonte de sentido a partir del cual todo proyecto interpretativo es posible, ya no es aquí el mundo como contexto: *la significancia del mundo aparece más bien insignificante para comprender el sentido de un verdadero acontecimiento*. El horizonte de posibilidades interpretativas a partir del cual el proyecto comprensivo puede cumplirse, es sólo aquél que el acontecimiento ha *abierto* abriendo posibilidades que de ninguna manera están prefiguradas en el mundo [...]. El mundo con el que el adveniente tiene que habérselas es, entonces, aquél que surge del acontecimiento, en tanto se anuncia, libre de su contexto, como su propio origen. Este mundo que adviene con el acontecimiento y por él, lo hemos designado –dice Romano– como el mundo en su sentido *acontecial (événemential)* [EM, p. 89].

Esta comprensión acontecial es ella misma el entre-mundos y, por eso, pone inmediatamente en juego las meta-categorías de totalidad y alteridad. A diferencia del mero “hecho” que sucede en el mundo y modifica ciertos posibles del *Dasein* pero se deja explicar a partir de un horizonte causal previo, el “acontecimiento”, modificando ciertos posibles, subvierte cada vez lo posible en totalidad. ¿Qué es la totalidad? Es lo que el acontecimiento revela movilizándolo la vida y la razón: p.e. en el *thau-mazein* de donde parten y permanecen juntos, por distinta vía, el poeta y el filósofo, sorprendidos por el impacto luminoso del ser en algo que, irrumpiendo en su unicidad, hace renacer todo en su singularidad (un hijo que nace, un testigo libre y sereno de la verdad ante el poder). El acontecimiento irrumpe

desde fuera del sentido del mundo, quiebra su obviedad y manifiesta su esencia: *la cohesión de los posibles* [cf. *EM*, p. 92].

El mundo mismo como totalidad estructural, jerárquica y significante entra en crisis porque se desarma la cohesión de los posibles. Esto también manifiesta que en virtud de un acontecimiento adviene históricamente la “subjetividad del sujeto”. La categoría de alteridad es inherente al acontecimiento; éste reconfigura el mundo porque lo revela como un *todo* previo a sus partes e introduce posibles inéditos respecto al mundo anterior, *alterando* de punta a punta el sentido de los posibles del mundo precedente.

Pues no sólo el mundo se origina en el acontecimiento, sino que él no ‘es’, en sentido estricto, diferente de éste. De un lado, el acontecimiento no es más que la metamorfosis del mundo y su sentido; y, de otro, el mundo no ‘es’ sino el advenimiento de su propio acontecimiento, lo que adviene o se mundaniza a través de esta metamorfosis de lo posible: el acontecimiento en su sentido puro [*EM*, p. 93].

La dimensión acontecual (*évènementiale*) del acontecimiento es la transición misma de un sentido del mundo a otro. Caracterizar al existente humano como el adveniente es afirmar que él *nace* de esta metamorfosis de sentido, que es su alumbramiento, lo que equivale a decir que el hundimiento del mundo como contexto hace brillar el mundo acontecual. Ahora bien, pretender permanecer teóricamente aquí, ¿no implica revertir la filosofía en literatura y reducirla a narrativa biográfica de la aventura del adveniente? Ante todo el acontecimiento se pone a prueba si desencadena un proceso constructivo, si abre y moviliza el desarrollo de la razón y de la libertad. Luego, además de esa prueba de verificación, no depende de nuestra buena voluntad considerar un hecho como acontecimiento o no. Un gran encuentro que abre la vida, una grave enfermedad que parece cerrarla, se presentan como crisis y posibilidad de reinicio y maduración para toda existencia humana. De manera totalmente universal y objetiva desencadenan un repertorio de reacciones típicas que van desde la alegría inicial a la leticia profunda, hasta la definitiva satisfacción; o del desasosiego inicial a la rebelión total, hasta la definitiva aceptación. Es posible describir la forma universal del acontecimiento y de un cierto número de actitudes recurrentes frente a las crisis de la existencia, sin por ello excluir la singularidad con la

que cada persona se relaciona con lo que le sucede y responde a ello. Más aún, esta singularidad de la respuesta es precisamente un carácter típico, universal, necesario y objetivo de todo acontecimiento. Su cariz acontecencial consiste en que, si bien como “hecho” aparece prefigurado entre los posibles de nuestro mundo (desde siempre ‘sabemos’ que puede darse ese bello día de un gran encuentro o que la enfermedad y la muerte vienen a golpear a cualquiera y pueden sobrevenir en cualquier tiempo y lugar), sin embargo, cuando este preciso encuentro o esta aparente desgracia impactan singularmente, la primera reacción es que sucede algo que parece imposible: “no es posible que sea así”, solemos decir.

En consecuencia, como “hecho” es explicable desde la multitud de posibles en reserva dentro del mundo. Pero como “acontecimiento” trastoca los cimientos mismos del mundo del existente a quien sobreviene: no es tal o cual posible, es la cara de lo posible o la cara misma del mundo la que para él aparece cambiada. Y puesto que los posibles articulados en ese mundo alterado por el acontecimiento son también aquellos a partir de los cuales comprendemos los seres y las cosas, el acontecimiento no sólo es lo que sobreviene antes de ser posible, sino que es también lo que trae consigo su propio horizonte de inteligibilidad: es una real revelación de sentido que conmueve los cimientos del mundo y, desde lo imposible, abre un nuevo horizonte posible. Este alumbramiento adviene por un hecho del mundo que se exceptúa de los otros hechos. Porque ya no aparece sólo comprensible a partir del ser-posible de sus antecedentes sino que abre la dimensión hermenéutica de su propia inteligibilidad retrospectiva. Acontecimiento sólo existe para quien está lanzado hacia un fin inconmensurable. Le adviene sólo a quien se está adviniendo a sí mismo a través de él, porque es uno mismo en totalidad y abierto al infinito el que está en juego (*ipseidad*). El adveniente designa la humanidad misma del hombre como exposición sin medida a los acontecimientos, comenzando por el del nacimiento como acontecimiento fundador.

5. Ontología del nacimiento, ampliación de la razón y expansión de la libertad

Antes de culminar en la cuestión del nacimiento conviene abordar una previa ambigüedad que le concierne directamente: si el “hecho” se

produce en un mundo y el “acontecimiento” es instaurador de mundo, de qué lado estaría el venir-al-mundo si es que no se trata en ambos casos del mismo mundo. Según Romano, al concepto *aconteciario* (*événementielle*) de mundo, al modo heideggeriano, como totalidad articulada de posibles esenciales del adveniente no se le opone el concepto acontecial, cual mundo “subjético” diferente del mundo empírico, real, en el cual los hechos tienen lugar. El mundo en el cual sobrevienen los hechos no es solo horizonte de toda manifestación actual, sino también de toda manifestación posible. Las posibilidades dependen tanto de las esperas del adveniente cuanto de su anclaje cotidiano temporal en el mundo, ámbito donde sucede todo lo que sucede. El adveniente, como agente práctico y encarnado no está fuera de los hechos de esta especie de “primer mundo” como contexto intramundano. El que provisoriamente llamaríamos “segundo mundo”, el del acontecimiento, es el mismo mundo redefinido por la irrupción de lo excepcional. Así como el acontecimiento es indisociable de su apropiación por el adveniente, también el mundo, que es abierto por y desde los acontecimientos fundadores, no es un ámbito cerrado y solipsista sino la manera única y singular en la que un adveniente se apropia de un solo y mismo mundo, el mundo que comparte con otros.

En tal sentido una *hermenéutica aconteciaria* (*événementiale*), bajo el hilo conductor del acontecimiento del nacimiento, expresa la irrupción de lo más real que toda realidad, más exterior que toda exterioridad, que impide la clausura de la existencia sobre sí misma, sobre sus posibles y sobre su sentido, lo que quizás es el principio de un auténtico “realismo”. En efecto, en este bello texto que lo dice todo, está denotado el concepto de un sentido personalizado de lo real, que una fenomenología hermenéutica universal pone de relieve:

Desde el nacimiento, acontecimiento originario, la existencia humana está suspendida sobre el abismo de lo nuevo, entregada a esos puntos críticos de agitación aptos en todo instante para transformarla de arriba abajo. La humanidad del hombre tiene este precio, y es este riesgo. Las renovaciones inducidas por el acontecimiento no son exteriores a la ‘vida del espíritu’, son esa vida misma; o, más precisamente, el espíritu mismo. De todos los animales, el hombre es el único al que puede arribarle algo. El único que puede salir transformado habiéndose

medido con esa prueba y su riesgo constitutivo. Uno no se habitúa al acontecimiento. Tampoco se adapta a él. Menos todavía se ajusta a él. Extraño al quehacer diario, el acontecimiento despliega un tiempo que no es el de nuestra cotidianidad. De un acontecimiento *se apropia*, puede decirse provisoriamente, de manera cada vez singular y él signa la singularidad de cada uno, crea desde su exterioridad la apropiación de sí-mismo. Interpretar al hombre a la luz de su pasibilidad en relación al acontecimiento, es poner en el centro de la atención el problema de la renovación de sí como definitorio del ser-sí, la *ipseidad*. Ser sí, es poder responder de lo que nos arriba. La libertad es la aptitud para devenir sí-mismo bajo el apremio de lo que nos traspasa⁷.

El acontecimiento, ¿es un tiempo paralelo al de la cotidianidad o significa la resurrección de la cotidianidad misma? Cabe retener ahora esta pregunta a la que progresivamente se irá respondiendo.

Venir-al-mundo es el acontecimiento inaugural, originario y fundador, a partir del cual se decide el sentido del adveniente y de su mundo. Con propiedad sólo quien adviene *ha nacido*, pues nacer es el abrirse por primera vez del mundo de quien es un adveniente, precisamente porque pasible de otros acontecimientos que puedan reconfigurar ese mundo. Por eso mismo no se trata de una condición tranquilizante sino desplazante.

Nacer, para el adveniente significa ante todo y originariamente no ser el mismo su propio origen, no advenir sí-mismo sino según el diferido y el retardo que este acontecimiento inaugural introdujo en la aventura, condicionándola completamente. El nacimiento es [...] este acontecimiento rigurosamente in-comprensible, pues, precede todo contexto y todo proyecto hermenéutico e introduce de por sí, en el mundo, un sentido inasimilable por aquél a quien le adviene⁸.

⁷ C. Romano, “Acontecimiento y Mundo”, en: *Persona y Sociedad*, presentación hecha por el autor a la primera traducción de uno de sus trabajos al español, Santiago de Chile, Revista de la Universidad Alberto Hurtado, Vol. XXI, N° 1, 2007, pp. 112-113.

⁸ C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, Épipiméthée, PUF, 1999, p. 274. [En adelante cita en cuerpo del texto: *ET*, p...].

Abre un hiato en el origen, que nunca será colmado, porque el nacido no es el origen de su propia aventura ni de los posibles que ella articula. “La comprensión gracias a la cual adviene un sentido para el adveniente *no puede advenir, a su vez, sino porque primero hubo nacimiento*, esto es, porque él está originariamente abierto a un sin-fondo de sentido que lo precede y que lo excede desde siempre” [EM, p. 109].

Por ello, nacer es ese don de ser que supera esencialmente todo poder de apropiación, en el sentido de que, si por un lado me concierne, por otro este venir al mundo “no es como tal experimentable, designa un acontecimiento *que jamás tuvo lugar* en el sentido de un hecho intramundano [constatable por mí, af.], en consecuencia inmemorial en un sentido positivo” [Ia, p. 109]. Además, este don es constantemente sentido, probado, porque ese pasado inmemorial abre el adveniente a un porvenir más adelante que todo proyecto y, así, desfonda también el porvenir: “le confiere lo que podríamos llamar una ‘tarea’. Si toda tarea excede nuestro propio poder-ser y nos llama tras un porvenir que no proyectamos nosotros, es porque, desde el origen, el nacimiento abre la existencia a más de lo que ella puede asumir o posibilitar, confiriéndole un sentido que no obtiene de sí misma” [Ia, p. 109].

Todo nacimiento augura un sentido que no sólo cuestiona la forzada totalización en la finitud heideggeriana sino que también, sin regresar al vétero-sujeto trascendental husserliano, le devuelve al yo-carnal su originario respiro en lo inconmensurable pero desde la *alteridad*, desde la que vive y sufre, desea y piensa, recibe y actúa en su más propia dimensión *acontecial*. El mencionado desplazamiento tiene una consecuencia altamente importante. Si por *ipseidad* ha de entenderse la “capacidad para el adveniente de mantenerse abierto a lo que le llega y estar libre *para* lo que le llega, adviniéndose así libremente a sí-mismo” [EM, p. 102], o también, “la capacidad de apropiarme por mí mismo lo que me llega, el nacimiento es lo que jamás podré enteramente apropiarme, lo que hace de toda apropiación de lo propio una tarea en sí misma inacabable” [EM, p. 105], entonces, puede decirse que la *ipseidad* es una exigencia tan constitutiva como imposible desde el propio ser-posible, o sea, vista desde la lógica de la apropiación como posición originaria, como mismidad sin *ipseidad*, porque ésta implica la indomesticable precedencia e interferencia de la alteridad.

Ésta es la que precipita la dimensión imprevisible del acontecimiento en la apertura del yo como el adveniente. “Nacer es estar librado al sin-fondo de un im-poder radical en relación a este *acontecimiento* primero, en cuanto tal inasumible, que atraviesa la aventura en proyecto y, pasmándola de punta a punta, la abre a más de lo que ella puede, a lo imposible, o también: al acontecimiento *en general*” [EM, p. 101]. La *ipseidad* implica la total e imprevisible exposición al acontecimiento en su máxima excepcionalidad: a lo que para el yo-carnal es tan necesario cuanto imposible: capturar su identidad, lograr la síntesis de sí-mismo por sí mismo. Por cierto, el acontecimiento de nacer *me es* asignado, destinado y dado *a-mí* como “la heteronomía de un don, el don del mundo que se me sobrepone y me precede radicalmente, y al cual no puedo para nada anticipar o prepararle el acogimiento. Don que se destina a mi, en consecuencia, antes de todo poder de apropiación de este acontecimiento, es decir, antes de toda propiedad sobre mí-mismo y de toda *ipseidad*” [EM, pp. 101-102]. A ésta la entiendo en el sentido de Blondel y de Ricoeur, como hallazgo de la síntesis vislumbrada en un tú viviente, que impacta como excepcional y se va revelando como portador único de una promesa real para la vivir en el mundo, propuesta a ser verificada en su capacidad de cumplir, anticipándola y dejándola más concretamente abierta, a esa desproporción estructural que constituye al yo-carnal. Se trata de la dialéctica de finitud e infinitud en el adveniente, atestada por el deseo-de-ser y vigente en todas las expresiones humanas. Síntesis en y desde otro que corresponde, porque concentra, satisface y reaviva esa misma desproporción.

Dos cuestiones se plantean aquí desde el vínculo entre alteridad y nacimiento: 1) la relación con *la* historia; 2) la relación con *mi* historia y la articulación entre ambas instancias. Por un lado, como lo indicaba Ricoeur, el nacimiento liga a una historia inmemorial, más antigua que toda historia *mía*. Es la historia *de los otros* que, a partir de quienes me generaron, me ha lanzado ya, por el nacimiento, fuera de mi propio origen. Así, nacer es –para C. Romano– “tener *una* historia antes de tener *su* historia, historia pre-personal, literalmente inasumible [en términos de una apropiación liquidable, a mi entender, af.], que introduce en la aventura un sentido excedente, inconmensurable a mis proyectos y, en consecuencia, también radicalmente inagotable” [EM, p. 103]. Existir como adveniente es recibir el sentido desde fuera de la propia aventura, lo que equivale a decir: nacer es

“estar librado al *destino*” [EM, p. 103]. De éste no puedo simplemente apropiarme ni asumirlo enteramente como si me fuese un objetivo transparente. Entonces surge la pregunta: ¿significa esto que se pasa por encima de la experiencia primera y positiva de esa relación inmediatamente dada o, a falta de ella, buscada y de algún modo hallada, de paternidad-filiación, la que habla acerca de la bondad de este destino? Ciertamente, la presencia de la alteridad materna, casi siempre bondadosa, acompaña todo nacimiento: ni nacemos solos ni somos arrojados en lo anónimo sino en una relación puntual de familiaridad. Pero ¿cuál es el sentido de tal alteridad? Cabe recordar que el nacimiento es ante todo el acontecimiento del don del mundo, del cual el otro no es la fuente. Para Romano

no es el otro el que me abre el mundo sino, más bien, a partir del acontecimiento *neutro* del nacimiento el otro puede, a su vez, entrar en mi horizonte, también como mis padres. Lejos de estar subordinado a una alteridad previa, el acontecimiento es su propio origen, porque sólo a partir de él aquello que le ‘precede’ recibe su sentido. [...] [Ese otro] también ha nacido y, habiendo recibido el mundo para compartirlo, puede sólo ‘transmitírmelo’, hacerme entrar en ese compartir. También para el otro su aventura entera se declina a partir de este acontecimiento *neutro*: si el otro fácticamente me *trae al mundo, sin embargo no me abre el mundo en cuanto tal*. El nacimiento y sólo él, en su neutralidad de acontecimiento, es ‘capaz’ de un tal prodigio [EM, p. 110].

Esta insistencia de Romano en la “neutralidad” del acontecimiento me parece problemática, pero percibo que con ello apunta a una mayor radicalidad ontológica, que no se detiene en la instancia intersubjetiva. Pretende ir hasta lo que ésta supone en término de relación constitutiva. Si bien al llegar a tal umbral reconoce no poder decidir *a priori* ni el modo ni el rostro que lo imprevisible trae, *desde lo inmemorial*, al irrumpir abriendo mundo.

Por otro lado, si el acontecimiento es siempre inaugural respecto a la totalidad de los posibles caducados del mundo obvio,

si todo acontecimiento ulterior es también la posibilidad donada al adveniente de renacer, sometiéndose él mismo a una transformación y apropiándose de los posibles que le tocan en suerte, la cuestión que se plantea es la de saber cómo pensar tal 'renacimiento'. Evidentemente, no se trata aquí de un 'segundo nacimiento', sino más bien de esta capacidad de sostener la prueba del acontecimiento como riesgo de una transformación radical de mis posibles y de mí-mismo, lo que es el fenómeno originario de la ipseidad [EM, p. 112].

He aquí el interrogante esencial: ¿cuál es el correlato de lo neutral-inmemorial en relación al porvenir del ya venido-al-mundo, si el heideggeriano ser-para-la-muerte ha sido removido en cuanto concebido como abolición radical del acontecimiento imprevisible, descartado éste por el final previsto?

La temporalidad de la existencia se temporaliza originariamente en un pasado y un porvenir radicalmente heterogéneos, no sincronizables, no totalizables, puesto que el archi-acontecimiento jamás advenido (como hecho intramundano experimentable) de mi nacimiento, está por eso mismo aún por venir: nunca termino de nacer, es decir, de advenir a mí-mismo en tanto algo me llega y que a través del acontecimiento que imprevisiblemente viene a mí sin venir de mí, yo advengo a mí como otro [Ia, p. 110].

La absolutización de la finitud operada por Heidegger encuentra aquí su auténtica replica formal en la dimensión del acontecimiento, que decanta el *sentido alterativo de la ipseidad*. No puedo cerrar en lo ya previsto el horizonte total de mi porvenir porque soy sujeto de acontecimientos que provienen de otra orilla, del destino, cuyo designio no puedo proyectar. Tampoco puedo clausurar la *acontecionalidad de lo imposible*, pues ello implicaría descartar la indicación de la experiencia.

Resumen

El artículo reflexiona, 1) a modo de introducción, sobre la dimensión ontológica del acontecimiento, desde una fenomenología del nacimiento, como clave para una ampliación metodológica y temática del ejercicio de la razón. El

conjunto de este artículo transita, para ello, principalmente a través del pensamiento Claude Romano, retomando también puntuales acotaciones de Paul Ricoeur y Romano Guardini. 2) Trata luego la diferencia y la relación entre “hecho” y “acontecimiento”, analizando brevemente la anticipación del tema en instancias decisivas de la tradición filosófica, donde la competencia de la razón es exaltada (Aristóteles y Husserl). 3) Puesto que nacer desde y para el acontecimiento concierne propiamente sólo al yo, se indaga sobre el significado conceptual riguroso e intransferible correspondiente a la palabra “yo”, a partir de la experiencia de sí: trascendental y existencial. 4) El acontecimiento, inherente a toda la dinámica humana, abre de punta a punta la finitud y, como tal, es transgresión de la totalización de la existencia en la finitud (Heidegger); esto deriva en la correlación entre acontecimiento, transfiguración del mundo y excepcionalidad del yo, como *adveniente*. 5) La mutua implicación entre ontología del nacimiento, ampliación de la razón y expansión de la libertad conduce, finalmente, a reflexionar sobre el enigma de la *ipseidad* imposible desde la mismidad y sólo eventual desde la alteridad. El vínculo entre alteridad y nacimiento plantea la relación, en el venido-al-mundo, entre *la* historia y *su* historia. Nacer y existir en la dimensión ontológica del acontecimiento es exceder todo poder de apropiación, propia y de otros. Referido a la alteridad del pasado inmemorial e inapropiable, el nacimiento abre el adveniente a un porvenir más adelante que todo proyecto y, así, desfonda también el porvenir, al que no se puede poner límite porque está en régimen de acontecimiento.

Palabras clave: nacimiento, acontecimiento, razón, Ricoeur, Romano.

Abstract

The article reflects, 1) by way of introduction, on the ontological dimension of event, starting from a phenomenology of birth, as a key to a methodological widening of the exercising of reason and to a broadening of its subject-matter. With this aim, and as a whole, this article moves mainly through the thought of Claude Romano, also picking up precise commentaries of Paul Ricoeur's and Romano Guardini's. Then, it deals with the difference and the relation between "fact" and "event", briefly analyzing the theme's anticipation in decisive instances of philosophical tradition, in which reason's competence is acclaimed (Aristotle, Husserl). 3) Inasmuch as being born *from* and *for* event, concerns appropriately only the self [as I], an inquiry about the rigorous and non transferable conceptual meaning corresponding to the word "self"[as I] is carried out, starting from the experience of self: transcendental and existential. Event, inherent to the complete human dynamics, opens finitude up from top to bottom, and is, as such,

transgression of the totality of existence in finitude (Heidegger); this derives into the correlation of event, transfiguration of the world and exceptionality of the self as *upcoming*. 5) The mutual implication among ontology of birth, broadening of reason and expansion of freedom finally leads to reflect upon the enigma of *ipseity*, which is impossible starting from sameness and only eventual from alterity/otherness. The bond between alterity and birth raises the issue of the relation, as regards the [subject] arrived-at-the-world, between *the* history and *his/her* history. Being born and existing in the ontological dimension of event is to exceed every power of appropriation, self- as much as others'. In reference to the alterity of the immemorial and non appropriable past, birth opens the upcoming self up to a prospect further than any project, and in doing so, takes the base off future-to-come, to which no limit can be set for it belongs to the regime of event.

Key words: birth, event, reason, Ricoeur, Romano.